

## Laval théologique et philosophique



# La production édifiante de Kierkegaard

Maurice Carignan

---

Volume 43, numéro 2, juin 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400299ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400299ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Carignan, M. (1987). La production édifiante de Kierkegaard. *Laval théologique et philosophique*, 43(2), 155–172. <https://doi.org/10.7202/400299ar>

## LA PRODUCTION ÉDIFIANTE DE KIERKEGAARD \*

Maurice CARIGNAN

*RÉSUMÉ.* — L'œuvre globale que Kierkegaard a publiée de son vivant comprend des écrits indirects et pseudonymes et d'autres portant la signature même de leur auteur. La plupart de ces derniers écrits sont appelés discours (Tale) édifiants (opbyggelige) ou chrétiens (Christelige). Ils ont bien l'assonance du sermon (Praedike), mais, insiste Kierkegaard, n'en sont nullement, et cela pour des raisons dont l'interprétation exacte fait difficulté et n'est d'ailleurs pas unanime chez les commentateurs. L'article qui suit veut se pencher sur ce problème et sonder l'importance de cette distinction pour la compréhension de toute l'œuvre kierkegaardienne.

QUAND on interroge Kierkegaard et son pseudonyme Johannes Climacus du *Post-Scriptum* sur la nature du discours, édifiant ou chrétien, on se voit devant plusieurs distinctions dont la subtilité a de quoi rendre perplexé.

Un tel discours, apprend-on tout d'abord, n'est pas un sermon, son auteur n'étant pas constitué en autorité et ne pouvant pour cette raison communiquer « pour l'édification » (*til Opbyggelse*).<sup>1</sup> Pourtant, il est certain que Kierkegaard prêcha, non seulement comme apprenti à titre d'étudiant en théologie<sup>2</sup>, mais formellement, à un service régulier du dimanche 18 mai 1851 à la Citadelle<sup>3</sup>. Chose curieuse,

---

\* Version française d'une communication présentée à Trinity College, Université de Toronto, lors d'un colloque tenu les 5, 6 et 7 décembre 1986 sous le titre : *Kierkegaard's Acknowledged Works*.

1. *TI* (O.C. VI) 5 et note 4, 53, 101, 165, 213, 269; *CT* (O.C. XV), 235; *Pap.* VII<sup>2</sup> B 104, 107, 108. Nos renvois aux œuvres publiées de Kierkegaard se font selon les sigles danois proposés par le professeur Alastair McKinnon et la tommation et pagination de la traduction française aux éditions de l'Orante sous le nom *Œuvres Complètes* (O.C.). Les références aux *Papirer* (*Pap.*) se feront selon la classification danoise et utiliseront quand cela sera possible la traduction sélective de K. Ferlov et J.-J. Gateau, sous le nom de *Journal*, Gallimard 1841-1960.

2. Voir *Pa.* III C 1 et IV C 1.

3. Voir *Pa.* X<sup>4</sup> A 323.

quand, en 1855, il publia cette allocution sur « L'immutabilité de Dieu »<sup>44</sup>, il l'appella « discours » (*Tale*) plutôt que « sermon » (*Proedike*). Il avait d'ailleurs expliqué dans son *Journal* que cette expérience l'avait aidé à clarifier davantage sa tâche d'écrivain, avec ce résultat qu'il se sentait désormais appelé à répandre directement (*ligefrem*) la religiosité<sup>4b</sup> mais il reste qu'il s'agissait bien là, semble-t-il, d'un sermon. D'ailleurs, dans une entrée du *Journal* de 1849, n'avait-il pas affirmé :

car ici dans la maison de Dieu, que ce soit le pasteur ou le sacristain qui prêche, le plus célèbre pasteur ou le plus obscur étudiant en théologie, c'est toujours un seul qui prêche et toujours le même : Dieu dans les cieux. La présence de Dieu, c'est là la prédication ; et ta présence devant Dieu en est le contenu.<sup>5</sup>

Comment alors comprendre la différence sur laquelle il insiste tant entre discours — édifiant ou chrétien — et sermon ?

Johannes Climacus du *Post-Scriptum* semble nous apporter une explication valable touchant les discours édifiants de 1843-1844. Il remarque que ceux-ci n'emploient que « les catégories éthiques de l'immanence, et non les catégories religieuses de la double réflexion dans le paradoxe »<sup>6</sup>. Pour autant, ils se situent dans la sphère du religieux A, se reconnaissant au « négatif », à « l'anéantissement de soi » qui écarte « tous les obstacles »<sup>7</sup>. Ils sont « philosophiques », voire « spéculatifs »<sup>8</sup> et exploitent un « facteur esthétique »<sup>9</sup>. Les premiers discours, non seulement ne sont pas des sermons, mais ne sont pas proprement chrétiens, tout religieux qu'ils soient, du fait qu'ils n'atteignent pas la sphère du paradoxe absolu.

Mais sachant cela, si nous considérons par exemple le premier discours de 1843, nous voyons qu'il s'inspire explicitement d'un texte scripturaire du Nouveau Testament : Galates III, 23-fin. Or ce passage parle de l'avènement de la foi. Le verset 26 mis en exergue se lit : « Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus ». N'est-ce pas là précisément l'« édifiant paradoxal » dont parle Climacus, dont l'originalité est de se rapporter à une « chose extérieure », « à la détermination de Dieu dans le temps comme homme particulier »<sup>10</sup>. Dès lors, la différence entre le discours édifiant de 1843-1844 et le discours chrétien de 1847-1848, à première vue, ne nous paraît guère plus claire que celle qui sépare un discours chrétien du type *L'immutabilité de Dieu* du sermon proprement dit.

Qu'il s'agisse du discours édifiant de 1843 ou du discours chrétien de 1847 et 1848, leur auteur dit appartenir à la catégorie de l'« édifiant (*opbyggelig*) », ce qui implique dans un cas comme dans l'autre un même manque d'« autorité ». Kierkegaard dit se situer entre l'esthétique qui lui est inférieure et le chrétien extraordinaire qui lui est supérieur.

4. *Gu* (O.C. XVIII) 44-60.

4b. *Pap.* X<sup>4</sup> A 323.

5. *Pap.* X<sup>1</sup> A 271.

6. *AE1* (O.C.X) 238.

7. *AE2* (O.C. XI) 242.

8. *AE1* (O.C. X) 253.

9. *Ibid.* (O.C. X) 238.

10. *AE2* (O.C. XI) 243.

Quand il s'agit de communication « *til Opbyggelse* », il se sert du pseudonyme Anti-Climacus, auteur de *La maladie à la Mort* et de *L'école du Christianisme*<sup>11</sup>. Ainsi, la catégorie de l'édifiant, qui est toujours la sienne propre, joue dialectiquement entre le paganisme et le christianisme authentique. Pourtant, à l'entête de la troisième partie des *Discours chrétiens*<sup>12</sup>, on peut lire « Pensées qui blessent dans le dos. — Pour l'édification (*til Opbyggelse*) ». Un tel titre ne suggère-t-il pas, dans les perspectives mêmes de Kierkegaard, que celui-ci est alors dûment investi d'autorité, ce qui lui permettrait de prêcher ou de communiquer « pour l'édification », ce que du reste il aurait fait en 1851 ? Mais pourquoi alors dit-il dans l'avant propos des *Discours chrétiens* qui constituent la quatrième partie de l'œuvre<sup>13</sup>, qu'à ceux-ci « manque un caractère essentiel pour être des sermons » ? Pourquoi avait-il dit des discours chrétiens rassemblés sous le titre *L'évangile des souffrances*, que ceux-ci, « à plus d'un égard, ne sont pas des *sermons* et pour plus d'une raison aussi n'en portent pas le nom »<sup>14</sup>.

Nous voudrions ici sonder ces étonnantes distinctions reprises avec tant d'insistance par Kierkegaard, et essayer de voir si elles ont de l'importance pour la compréhension globale de son œuvre.

\*  
\*      \*

Comme première étape de notre démarche, réfléchissons sur l'intention et la stratégie qui sous-tendent les œuvres kierkegaardiennes. C'est en effet l'écrivain danois lui-même qui, dans une rétrospective sur ses écrits d'avant 1848, affirmait la réciprocité quasi organique des discours édifiants de 1843-1844 qu'il tendait à son lecteur de la main droite, et des œuvres pseudonymes qu'il présentait de la main gauche<sup>15</sup>. Parlant du « double caractère », de la « duplicité » de cette production, il affirmait : « Le religieux est donné dès le début »<sup>16</sup>, et l'auteur « est et a été un auteur religieux »<sup>17</sup>. À la question : « comment un auteur religieux a-t-il pu s'aviser de recourir à l'esthétique ? », il faut répondre : quand la chrétienté est « une immense illusion »<sup>18</sup>, quand « la plupart des chrétiens vivent dans les catégories de l'esthétique ou tout au plus dans les catégories esthétiques-éthiques »<sup>19</sup> on ne dissipe pas leur illusion de façon directe en se proclamant « un chrétien extra-ordinaire », mais de façon indirecte en faisant appel à un pseudonyme qui « déclare qu'il n'est pas

11. Pap. X<sup>1</sup> A 510. Voir aussi X<sup>2</sup> A 184 et X<sup>6</sup> B 48.

12. C.T. (O.C. XV) 153.

13. Ibid. (O.C. XV) 235.

14. LE (O.C. XIII) 211.

15. SFV (O.C. XVI) 14.

16. Ibid. (O.C. XVI) 8.

17. Ibid. (O.C. XVI) 11.

18. Ibid. (O.C. XVI) 17.

19. Ibid. (O.C. XVI) 19.

chrétien »<sup>20</sup>. Dès lors l'œuvre dite « esthétique » est une « tromperie » qui veut « en venir au religieux »<sup>21</sup>.

Qu'il s'agisse de la première partie de *L'Alternative*<sup>22</sup> avec les histoires de Don Juan, de Johannes le Séducteur, de Néron etc. ou du « In vino veritas » des *Stades*<sup>23</sup>, l'intention religieuse est là. Bien sûr, avoue Kierkegaard dans une entrée de son *Journal* de 1848, se référant à ses premières œuvres :

... je n'osais pas... dire de moi que dès le début j'ai eu une vue générale du plan de toute ma production ; en effet, j'ai été éduqué et développé au cours du travail, j'ai été moi-même lié de plus en plus ferme au christianisme que je ne l'étais. Mais il n'en reste pas moins vrai que j'ai commencé avec l'impression religieuse la plus profonde...<sup>24</sup>

Les *Discours édifiants* qui, dès le début, accompagnent les œuvres pseudonymes, constituent un indice, voire une preuve de cet entrecroisement du religieux et de l'esthétique. « La duplicité », dit Kierkegaard, « fut celle-ci : *L'Alternative*... et *Deux discours édifiants* ». La différence obvie entre les deux éléments de la duplicité est que l'un est une communication indirecte du fait de sa pseudonymie, alors que l'autre, signée par Kierkegaard lui-même, est une communication directe<sup>25</sup>. Kierkegaard présente cette communication indirecte comme étant « marquée de façon décisive du sceau de la *réflexion* », puisque par elle l'on « use de tromperie pour amener au vrai ». Tandis que la communication directe veut dire « communiquer le vrai directement »<sup>26</sup>. Mais, ajoute-t-il, « ... l'œuvre religieuse, directe (*det ligefremme Religiøse*) (est) dès le début présente telle une brève lueur » (*i an Antydningens Glimten*)<sup>27</sup>. Ainsi, le mouvement de cette production consiste-t-il « à venir à la simplicité », à « aboutir tôt ou tard à la communication directe »<sup>28</sup>.

\*

\*      \*

Mais pour qu'une telle entreprise de communication soit efficace, il faut, dit Kierkegaard, avoir soin de prendre son interlocuteur et de commencer « là où il est ». « C'est le secret de toute maïeutique »<sup>29</sup>.

Dans plusieurs endroits de son œuvre, notamment dans *Un compte rendu littéraire* (LA) (1845-1846) et *Le livre sur Adler* (BOA) (1846-1847), le penseur danois

20. *Ibid.*

21. *Ibid.* (O.C. XVI) 29.

22. *Ibid.* (O.C. III).

23. *EEL* (O.C. IX) 7-21.

24. *Pap.* IX A 218.

25. *FV* (O.C. XVII) 266.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *SFV* (O.C. XVI) 21.

décrit avec beaucoup de pénétration le chrétien illusionné qu'il voulait rejoindre depuis le début de sa production. C'est un homme dont le moi est atrophié par le divorce intérieur de son objectivité et de sa subjectivité. En général, il respire l'atmosphère de son époque qui « est par essence raisonnable, réfléchie, sans passion », s'enflammant « d'un enthousiasme fugitif » et se reposant « dans une sage indolence »<sup>30</sup>. Son objectivité fait de lui un grand distrait, ou encore un bavard, oublieux de son propre je, des battements de cœur de son propre moi. Il a bien « un certain sens religieux, un certain souci d'instruction, d'information concernant les questions religieuses ». Mais cette religiosité reste d'autant plus superficielle qu'elle le maintient à distance de lui-même, dans une « intention » qui ne va pas de pair avec l'« exécution ». Être un moi authentique, c'est essayer de vivre dans l'instant présent la concrétisation de ses desseins. Le chrétien paganisé, lui, ne se retrouve que dans « *un moment du passé ou de l'avenir, mais non dans le présent* »<sup>31</sup>. À ce compte, la religiosité d'un tel « chrétien » se situe au niveau de l'objet ou de la représentation plutôt qu'à celui de l'appropriation ; dans la sphère de l'avoir plutôt que dans celle de l'être. Ou, pour employer l'expression même de Kierkegaard, un tel « chrétien » *possède* de la religiosité, mais n'est pas *possédé* par elle<sup>32</sup>.

*L'évangile des souffrances* de 1847 le décrit comme habitué à un langage chrétien dont il ne se donne pas la peine de chercher et de vivre le sens profond. Il parle « le langage de la cour céleste » en oubliant par pure indolence que ce langage « se parle seulement du cœur, car il ne contient aucune fausseté »<sup>33</sup> ; au lieu d'être « une manière de parler, un jargon comme celui de la cour », il est purement et simplement une manière de penser<sup>34</sup>. En répétant ainsi à satiété ce qui, tout compte fait, ne le touche que comme élément culturel divorcé de son existence, ce chrétien est de ceux qui « ne pensent pas ce qu'ils disent »<sup>35</sup>. Il ressemble en pire à celui qui prierait du bout des lèvres tout en laissant vaguer sa pensée et son cœur.

La grande majorité des « chrétiens » auxquels s'adresse Kierkegaard sont donc murés dans une froide et stérile distraction religieuse. Mais il y en a d'autres aussi qui vivent l'illusion d'un christianisme déformé parce que dangereusement subjectif. L'œuvre « édifiante » qu'est *Le livre sur Adler* met en garde contre la confusion du siècle :

Mais quand la première vague des assaillants qui veulent abolir le christianisme (ennemis nullement les plus dangereux) a terminé sa besogne, arrive la seconde, les missionnaires de la confusion, ceux qui veulent ou bien fabriquer une nouvelle religion ou du moins être eux-mêmes des apôtres. Ce sont les plus dangereux<sup>36</sup>.

L'ensemble des écrits dits « édifiants » ou « chrétiens » de Kierkegaard s'adresse soit au « chrétien » froidement objectif et étranger à lui-même, soit au « chrétien »

30. LA (*Un compte rendu littéraire*, O.C. VIII) 189.

31. BOA (O.C. XII) 189-190.

32. *Ibid.* (O.C. XII) 192.

33. LE (O.C. XIII) 309-310.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.* (O.C. XIII) 317.

36. BOA (O.C. XII) 233-235. Traduction de Pap. VIII<sup>2</sup> B 27, p. 75-79.

dangereusement subjectif et insoumis. Un trait commun à ces deux groupes de « chrétiens », qui les sépare du paganisme pur, c'est leur familiarité avec le vocabulaire et les catégories dont faisait usage la chrétienté établie à laquelle ils appartenaient. Ils s'adonnaient à une praxis religieuse ou à un culte bien déterminé où le prêche du pasteur, truffé de citations bibliques, les sécurisait. Un chrétien qui s'illusionne confond l'existence d'ordre purement cognitif avec l'existence tout court, l'objectivité avec la subjectivité, l'extériorité avec l'intériorité. Comment rejoindre la victime d'une telle erreur sinon en utilisant son propre langage et en approfondissant maïeutiquement des notions tronquées, étrangères à la vérité existentielle ? C'est là ce que Climacus appelle utiliser un « facteur esthétique », pour autant que le religieux qui constitue le point de départ de l'intervention kierkegaardienne baigne dans l'esthétique.

\*  
\*      \*

On comprend dès lors que dans ses discours édifiants de 1843-1844, lesquels s'en tiennent aux « catégories éthiques de l'immanence », Kierkegaard s'inspire de textes scripturaires, néotestamentaires pour la plupart. Ces textes sont familiers à ses lecteurs qui, pourtant ne les pénètrent pas vraiment. Car il y a un abîme entre la Bible comme livre humain faisant partie d'un répertoire culturel, et la Bible comme parole de Dieu. À cet effet, une entrée du *Journal* de 1849 est fort éclairante :

Dans le sermon sur l'évangile du lundi de Pâques, Luther vers la fin fait cette distinction-ci : par rapport à la *Bible* tu as le droit de discuter ; mais par rapport à l'*Écriture Sainte*, non pas. C'est la vieille histoire : une chose est vraie en philosophie qui ne l'est pas en théologie. La Bible est l'*Écriture Sainte*, c'est bien certes le même livre, mais le mode de le considérer fait la différence.<sup>37</sup>

Considéré philosophiquement, le livre de la Bible est certes édifiant : Dieu y apparaît comme source infinie de sens susceptible d'inspirer à l'homme une orientation de vie significative. Une telle lecture pourtant n'est pas typiquement chrétienne et convient à la sphère du religieux A. Kierkegaard continue :

... il n'y a pas de transition pure et simple (comme par exemple entre lire et étudier la Bible, tel un livre humain ordinaire et... admettre que c'est parole de Dieu, Écriture sainte), mais partout au contraire une *metabasis eis allo genos*, un saut qui rompt toute la filière du raisonnement et détermine une nouveauté qualitative, un *allo genos*<sup>38</sup>.

Ce texte nous permet d'établir la différence structurelle fondamentale entre les *Discours édifiants* (ceux de la série de 1843-1844 et les deux premières parties de l'œuvre intitulée *Discours édifiants à divers points de vue* de 1847), et le sermon. Celui-ci, essentiellement alimenté par la Bible entendue comme Écriture sainte, fait appel à la foi qui imprègne l'homme existentiellement dans tout son être plutôt que

37. *Pap.* X<sup>1</sup> A 361.

38. *Ibid.*

dans sa seule pensée. Il n'est rien d'autre que le message chrétien commandant l'obéissance au nom d'une transcendance : Dieu qui seul prêche véritablement <sup>39</sup>. Par contre, quand pour exhorter à croire en Christ, il « invoque des considérations qui ne sauraient en aucun cas être objet de foi », il devient « sermon affecté », c'est-à-dire faux, car il fait appel à « l'insondable profondeur de la doctrine » comme motif de croire <sup>40</sup>. Un tel simulacre de sermon n'arrive pas à « couper court à toute impertinente familiarité que l'esthétique ou la philosophie pourrait se permettre à l'égard de la forme et du fond de la doctrine » <sup>41</sup>. En d'autres termes, le sermon véritable ne peut d'aucune façon être le fruit du seul génie qui fonctionne dans l'immanence. Car s'il en était ainsi, il se situerait dans ce que Johannes Climacus appelle la sphère du religieux A qui « peut se rencontrer dans le paganisme et être, dans le christianisme, celle de quiconque, baptisé ou non, n'est pas spécifiquement chrétien » <sup>42</sup>.

C'est dans cette sphère que se meut le discours appelé « édifiant ». Prenons comme exemple le premier de la série de 1843 intitulé *L'attente de la foi*. La question qui y est posée ironiquement est la suivante : à supposer qu'existe la foi dans un homme, quelle serait son attente ? Quelle serait la nature de ses désirs, de ses soucis ? Kierkegaard donne à son discours un cadre fictif bien précis : il s'adresse à des fidèles rassemblés dans une église le jour de l'an. Traditionnellement, c'est le jour où l'on formule des souhaits. Vœux de santé, de prospérité, de bonheur, de succès... Mais dans une église, que peut-on décemment souhaiter ? Non pas, bien sûr, ces biens périssables auxquels on est déjà trop porté à s'attacher. En effet, « on avertit celui qui les possède de ne pas y mettre sa confiance ; et l'on engage celui qui ne les a pas à ne pas y attacher son cœur » <sup>43</sup>. Dans une assemblée chrétienne, le seul vœu que l'on puisse formuler ne saurait être que le bien *suprême*, c'est-à-dire celui auquel on serait tenu d'accorder son absolue confiance, son attachement inconditionné. C'est la foi. Mais celle-ci est très différente de tout autre bien « souhaitable » : on ne peut le désirer « comme s'il s'agissait d'une chose extérieure » que l'on pourrait recevoir quasi passivement. Elle est plutôt une chose intérieure que l'homme « possède d'avance... s'il le veut »... C'est un bien que l'on n'a « qu'à condition de l'acquérir sans cesse, et on ne l'acquiert qu'en le produisant continuellement » <sup>43</sup>. C'est le seul bien absolu qui loin d'abolir les différences entre les hommes comme le ferait la communication de valeurs périssables et relatives, fonde plutôt leur égalité dans la liberté. Kierkegaard aurait sans doute pu définir ce qu'est la foi et souligner son caractère essentiellement paradoxal. Il aurait pu également disserter sur son mode d'acquisition, insister comme le fera le Climacus des *Miettes* sur l'initiative du Maître qui, en plus de transmettre la vérité à son disciple, lui donne les conditions lui permettant de la recevoir... <sup>44</sup> Il aurait pu expliquer davantage en quel sens « on possède la foi si on la veut », puisque celle-ci suppose l'intervention gratuite et essentiellement généreuse

39. Pap. X<sup>1</sup> A 271.

40. BOA (O.C. XII) 146.

41. Ibid. (O.C. XII) 139.

42. AE2 (O.C. XI) 239.

43. TI (O.C. VI) 16.

44. PS (O.C. VII) 16.



d'une transcendance. Mais, nous le savons, il s'agit pour lui de prendre son lecteur et de « commencer là où il est »<sup>45</sup>, ce qui exige qu'il ne présente pas le religieux — entendons le religieux chrétien — trop vite puisqu'une telle précipitation risquerait de diminuer l'efficacité d'une saine maïeutique.

Ce qui importe ici, c'est d'amener le lecteur à un questionnement personnel d'importance primordiale : « Serait-ce insensé ou absurde », demande ironiquement Kierkegaard, « qu'il sache s'il a la foi ou non ? »<sup>46</sup> Et comment le savoir sinon en réfléchissant sur ce qu'elle produit nécessairement chez celui qui la possède ? Elle ne peut se manifester par l'attente d'un avenir que l'on ne contrôle pas librement. L'avenir qu'elle envisage est au contraire assujéti à la liberté humaine. L'homme de foi est celui qui maîtrise un futur qui, autrement, serait aléatoire. Et comment le fait-il ? En se vainquant lui-même, car lutter contre l'avenir, c'est lutter contre soi-même<sup>47</sup>. En effet, l'avenir a ceci d'angoissant qu'il n'est pas, « il tire sa force de l'homme » ; sa consistance, s'il en a une, sa fermeté ne tiennent pas au fait qu'il répète un peu le passé, de sorte qu'il n'y aurait « rien de nouveau sous le soleil »<sup>48</sup>... Raisonner ainsi c'est s'appuyer sur l'hypothèse, la conjecture, « un guide fallacieux qui vous abandonne au moment où l'on en a le plus besoin »<sup>49</sup>, et qui pour autant engendre la peur, l'angoisse. L'homme de foi n'a pas peur. Il a cessé d'accorder créance aux promesses spécieuses du monde pour ne s'attacher qu'à Dieu. Au lieu de croire l'homme, il croit Dieu. Il fait de celui-ci son rocher, ce qui donne une solidité inébranlable à sa conviction que l'attente de sa foi est victorieuse.

Ainsi, chaque fois que je surprends mon âme à ne point attendre la victoire, je sais que je ne crois pas ; quand je le sais, je sais aussi ce que j'ai à faire ; car s'il n'est nullement facile de croire, la condition première pour y arriver c'est de savoir si je crois ou non.<sup>50</sup>

C'est là l'ironie de type socratique, tout aussi indispensable au chrétien avide d'authenticité qu'au petit esclave de Ménon qui voulait apprendre. Mais ce discours à visée chrétienne n'est pas à proprement parler un sermon. Pour qu'il en soit un, il faudrait qu'il touche au caractère paradoxal, humainement absurde de la foi et qu'il commande l'obéissance au nom d'une autorité transcendante. Kierkegaard prend ironiquement pour acquis que les fidèles rassemblés dans une église pour le culte savent ce qu'est la foi. Il veut leur faire découvrir par eux-mêmes que celle-ci pour eux n'est qu'une donnée culturelle, un vernis qui miroite d'extériorité. Pour ce faire, il se livre à une analyse serrée : Qu'est-ce que l'attente ? Qu'est-ce que l'attente de la foi a de particulier ? Quel est son rapport avec le temps, l'avenir ?... Est-il vrai que pour l'homme qui a la foi, « l'avenir, c'est un peu le passé » ? Et ainsi de suite. Au lieu d'avoir affaire, dans ce discours, à un apôtre qui « proclame la parole, insiste à temps et à

45. *SFV* (O.C. XVI) 21.

46. *TI* (O.C. VI) 27.

47. *Ibid.* (O.C. VI) 19.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.* (O.C. VI) 20.

50. *Ibid.* (O.C. VI) 27.

contretemps, menace, exhorte»<sup>51</sup>, nous avons plutôt un génie qui, par la force immanente de son talent, tire adroitement les implications réelles d'une Parole que tous croient connaître du fait qu'elle s'intègre à une tradition culturelle. En un mot, nous ne dépassons pas la sphère du religieux A.

L'ironie de ce discours pourrait bien avoir en même temps comme cible l'évêque Mynster à qui Kierkegaard reprochait déjà de ne pas toujours bien faire la démarcation entre sagesse et religiosité<sup>52</sup>. À la suite de K. Olesen-Larsen<sup>53</sup> et d'Henri-Bernard Vergote<sup>54</sup>, on peut comparer *L'attente de la foi* de Kierkegaard au sermon *Les attentes des hommes*<sup>55</sup> de Mynster. Voici les grandes lignes de l'exposé du prélat. Nombreuses sont les personnes qui souffrent du fait que leurs désirs, leurs attentes ne se réalisent pas dans cette vie. Jésus lui savait que la semence qu'il jetait tomberait en grande partie dans un sol aride et stérile, alors que le reste, reçu dans un riche terreau, porterait beaucoup de fruits. Au fond, il est heureux que les espérances humaines ne puissent pas être toutes comblées : cette langueur dont nous souffrons nous permet de nous souvenir que l'âme humaine n'a pas ici-bas de cité permanente. Un jour, dans l'au-delà, notre âme pourra saisir de façon totale l'enchevêtrement des causalités et

51. II *Tim.* 6, 2.

52. C'était là la première critique négative de Kierkegaard à l'endroit de Mynster. Un regret plutôt qu'une condamnation sans appel. En 1839, il le félicitait de tout ramener à l'unique dans ses sermons (*Pap.* II A 542), et en 1844, par l'intermédiaire de son pseudonyme Nicolaus Notabene dans sa sixième *Préface* (*F* (O. C.) VII) 290 ss) — petit chef d'œuvre d'ironie — de s'adresser à l'homme simple plutôt qu'au cercle restreint des personnes cultivées. Du reste, en 1851, alors que ses reproches s'étaient multipliés dans l'intimité et le secret de ses *Papirer* depuis 1847, il note que si la prédication lui était possible, il lui arriverait de prendre un des sermons de Mynster et de le lire tout haut en chaire pour montrer que « l'édifiant est chose tout à fait différente de la pure curiosité intellectuelle ». Cet exercice du même coup lui rappellerait que lui aussi, le prédicant, est interpellé par le sermon. Et enfin, cela lui permettrait d'exprimer positivement la signification pour lui personnellement des prédications de Mynster (*Pap.* X<sup>4</sup> A 322). Il avoue également la même année que, pour sa propre édification, il a lu ces sermons, les lit encore et continuera de les lire ; ce qu'il recommande de faire à qui veut l'entendre (*Pap.* X<sup>6</sup> B 173). À ses yeux pourtant, ces sermons — comme d'ailleurs ceux de la plupart des pasteurs de l'Église danoise — souffrent de graves lacunes. On n'a qu'à consulter les index de Cappelørn et de Hong aux mots *Mynster*, *Praediken*, *Sermons* pour repérer nombre d'entrées du *Journal* qui dénoncent l'attitude de Mynster et de ses pasteurs et l'inauthenticité de la chrétienté qu'ils animent. La *konkordans* de McKinnon, de son côté, fournit une centaine de références où Kierkegaard, dans les *vingt-et-un articles de Journaux* et *L'Instant* s'en prend violemment au prélat alors décédé. Il va jusqu'à dire : « Mon malheur, ce fut qu'élevé par feu mon père à la prédication de Mynster et obéissant à ma piété filiale, j'honorai cette fausse lettre de change au lieu de la protester » (*Q*, (O. C.) XIX) 8).

Le reproche qu'il fait à l'évêque et à ses pasteurs, c'est de ne pas exiger d'eux-mêmes et de leurs ouailles l'imitation du Christ. Mais, « Qu'est le christianisme ? » se demande-t-il. « C'est une école et un guide pour ressembler au Christ » (*Pap.* VIII<sup>1</sup> A 449). Faute de répondre à cet idéal, le christianisme devient théâtre (*Pap.* IX A 39, X<sup>2</sup> A 149) et pur esthétisme (*Pap.* VIII<sup>1</sup> A 243 ; X<sup>3</sup> A 588), et ni le prédicateur ni l'auditeur n'ont à l'incarner dans leur existence. (Voir *Pap.* VI B 10 et 11, où Kierkegaard montre l'insuffisance des sermons spéculatifs d'une part et historicisants d'autre part. À l'état pur, ce ne sont pas là des sermons, mais des exposés objectifs. Voir aussi l'étude de Paul L. HOLMER, « Kierkegaard and the Sermon » (*The Journal of Religion*, Jan. 1957, pp. 1-9), qui, se basant sur les œuvres publiées de Kierkegaard, relève la critique sévère que fait celui-ci des sermons prononcés par les pasteurs).

53. *Søren Kierkegaard, laest af K. Olsen-Larsen*, G.E.C. G.A.D. København, 1966, vol. II, 115 ss.

54. *Sens et répétition*, Cerf/Orante 1982, tome II, pp. 129-142.

55. « Om Menneskenes Forventninger », dans *Praedikener til Alle Søn-og Helligdage i Aaret*, 2 Udg. København 1832.

comprendra tout. Mais en attendant, nous savons que la douleur de l'attente déçue nous fait mûrir et que si nos désirs étaient tous comblés, nous n'apprendrions pas à préférer les biens intérieurs aux biens extérieurs. La parabole du semeur constitue pour nous une promesse divine. S'il nous arrive de voir nos attentes réalisées, c'est grâce à la persistance de notre courage et de notre patience.

Vergote remarque avec raison qu'il s'agit là « d'un humanisme à vocabulaire chrétien, » « d'une conception de la vie et de la résignation que l'on pourrait facilement qualifier de stoïque »...<sup>56</sup> Pour Kierkegaard, sans doute, il dénote une confusion dans l'esprit du prêtre entre sermon et exposé succinct d'un chapitre de théologie naturelle. On voit mal comment se justifie le terme « sermon » pour désigner une telle allocution si le critère de la prédication authentique est l'appel à une autorité transcendante, l'injonction d'obéissance de la raison et du cœur à une donnée religieuse paradoxale et humainement absurde<sup>57</sup>.

\*  
\*      \*

S'il est relativement facile de comprendre que le discours édifiant qui se meut dans l'immanence est différent du sermon authentique, il est plus difficile de distinguer le discours chrétien de celui-ci. À cet effet, le texte-clé régulièrement cité est un passage du *Journal* de 1847 :

Le discours chrétien s'abouche (*indlader sig*) jusqu'à un certain point avec le doute (*med Tvivlen*) — le sermon opère de manière absolue, uniquement par l'autorité, celle de l'Écriture, des apôtres, du Christ. Ainsi est-ce absolument de l'hérésie dans un sermon de s'aboucher avec des doutes, quelque adresse qu'on ait à les manier.

Un sermon présuppose un pasteur (l'ordination); le discours n'exige qu'un homme comme les autres<sup>58</sup>.

Le sermon, nous le savons, est essentiellement axé sur la transcendance de la foi, qui, selon l'expression même de S. Paul, est « certitude de ce qui n'apparaît pas »<sup>59</sup>. Pour cette raison, il ne peut d'aucune façon laisser place au doute. Le prédicateur qui, du haut de la chaire, se laisserait aller à tel excès serait hérétique dans la mesure où se réclamant de l'autorité même de Dieu, il prônerait la relativité de ce qui est absolu. Il ferait ainsi écran entre Dieu et l'auditoire. Or, répétons-le :

... c'est toujours un seul qui prêche et toujours le même : Dieu dans les cieux. La présence de Dieu, c'est là le sermon; et ta présence devant Dieu en est le contenu<sup>60</sup>.

56. Vergote, *op. cit.*, vol. II 133.

57. Cela explique peut-être une apparente hésitation chez Kierkegaard à appeler ses deux écrits formellement « édifiants » du 5 mai 1843 : *Discours édifiants* plutôt que *Sermons*. Voir *Pap.* IV A 83 où il parle d'un « incident à propos de (la) petite préface aux « Deux sermons » (*to Praedikener*).

58. *Pap.* VIII<sup>1</sup> A 6.

59. *Hébr.* XI, 1.

60. *Pap.* X<sup>1</sup> A 271.

La présence de Dieu, constitutif formel du sermon, implique l'obéissance de l'intermédiaire prédicant. L'autorité de celui-ci est faite de soumission et de transparence. Mais elle n'est pas démontrable. « Il (n'en) a pas d'autre preuve », dit Kierkegaard, « que son affirmation... ». Du reste, « il faut qu'il en soit ainsi, sinon le croyant serait avec lui en relations directes, et non plus dans le rapport du paradoxe »<sup>61</sup>. Comme dit judicieusement Hermann Diem, « ... l'apôtre communique son message de façon à rendre impossible une réaction esthétique »<sup>62</sup>. Il doit donc respecter le caractère paradoxal, humainement invraisemblable de ce message et la certitude absolue de son contenu. S'appuyant sur l'Écriture, son discours doit être le suivant :

Ce texte est de Celui à qui, suivant sa parole, toute puissance est donnée dans les cieux et sur la terre. À toi maintenant, mon auditeur, de voir si tu veux t'incliner devant cette autorité ou non, accepter cette parole et y croire ou non<sup>63</sup>.

D'autre part, la présence de l'auditeur devant Dieu est le contenu du sermon. Cette affirmation est une reprise de ce que Kierkegaard enseignait dans son petit traité de 1847 sur *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*<sup>64</sup>. Le *telos* de toute communication éthico-religieuse authentique est la transmission d'un *pouvoir* ou *capacité* (*kunnen*) plutôt que celle d'un pur savoir (*Viden*). Le *Viden* est au *Kunnen* ce qu'est le moyen par rapport à la fin. Douter du contenu de la foi, c'est souligner indûment l'importance du *Viden* ; c'est aspirer, à la manière de Hegel, à faire de la foi un savoir ; c'est escamoter le caractère essentiellement édifiant de celle-ci. La foi exige que l'on coupe court à la séduction esthétique pour s'approprier le message de l'apôtre<sup>65</sup>.

Le discours chrétien, comme le sermon, exprime le caractère paradoxal du christianisme. Sa théologie propre est aussi le *Kunnen* par opposition au *Viden*. Mais, dit Kierkegaard, « il s'abouche (*indlader sig*) avec le doute ». Comme le fait-il ?

Pour tenter une explication, il est bon de se rappeler qu'au moment où Kierkegaard écrivait ces mots (1847), les seuls discours chrétiens qu'il avait publiés étaient réunis sous le titre *L'évangile des souffrances*, troisième partie des *Discours édifiants à divers points de vue*. Dans son esprit, ce sont vraisemblablement ces discours qui, « jusqu'à un certain point » (*en vis Grad*), laissent place au doute. Comment ?

La clef de l'énigme, suggère Vergote<sup>66</sup>, se trouverait dans deux passages du *Journal* de 1847 où Kierkegaard justifie le titre même de son ouvrage tripartite. Parlant expressément de la deuxième partie, il dit :

La structure des trois discours sur le lys et les oiseaux est la suivante : le premier est esthétique, le second éthique, le troisième religieux<sup>67</sup>.

61. *BOA*, (O.C. XII) 147.

62. *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, trad. Harold Knight, Oliver and Boyd, 1959.

63. *BOA* (O.C. XI) 147.

64. *Pap.* VII<sup>2</sup> B 86 p. 168-89 p. 190 : O.C. XIV, 359-390.

65. *Pap.* VIII<sup>1</sup> A 256.

66. Vergote, *op. cit.*, II p. 104.

67. *Pap.* VIII<sup>1</sup> A 1.

Tout l'ouvrage est structuré de la même façon<sup>68</sup>. La première partie, *Un discours de circonstance*<sup>69</sup>, est édifiante, socratique, et se meut dans la religiosité de l'immanence. Son ironie particulière consiste en ceci que la catégorie de l'unique (*den Enkelte*) dont elle traite se révèle d'abord éthique : elle est l'un, l'éternel, l'idéal de tous les hommes, mais ne se dit d'une façon imminente que de l'exception qui cherche à atteindre la plénitude de l'idéal moral. Nous avons là, ironiquement dévoilée, la tension insoluble entre l'idéalité et la réalité, puisque « c'est probablement le cas qu'il n'y a pas dans la vie de tel unique ». Nous sommes aux confins mêmes de l'esthétique et de l'éthique, ce que Johannes Climacus, dans le *Post-Scriptum*, déclare être la caractéristique de l'ironie. La seconde partie est éthique, mais de façon dite « humoristique ». Différemment de la première, elle se meut dans cette tension entre l'éthique et le religieux. Celui qui est instruit par un être qui lui est inférieur (un lys, un oiseau) est dans une situation humoristique, l'idéal à rejoindre se situant dans la sphère du religieux. Car l'affligé, par l'enseignement de vivants qui lui sont spécifiquement inférieurs, découvre « combien il est magnifique de travailler, combien il est magnifique d'être homme »<sup>70</sup>. Et si l'on creuse davantage la joie intime de l'homme qui a, différemment du lys et de l'oiseau, la possibilité de travailler, on trouve, plus fondamentalement, qu'il a le pouvoir et le devoir de choisir. Ce choix, qui dépasse l'universel éthique, doit se faire entre Dieu et Mammon, entre Dieu et le monde. Et sous peine de revenir à l'immédiateté esthétique, c'est le vouloir divin que l'on doit choisir. Malgré le langage culturellement chrétien employé dans ce discours — surtout en troisième partie — trop de questions restent ouvertes pour qu'on soit situé carrément dans le paradoxe essentiel au christianisme.

*L'évangile des souffrances* est le seul ensemble de discours de la trilogie qui soit appelé explicitement chrétien : pourtant il ressemble, à certains égards, au *Post-Scriptum* de 1846. Du fait qu'il affirmait n'être pas chrétien<sup>71</sup>, Johannes Climacus devait présenter comme hypothèse la vérité du christianisme authentique qu'il décrivait :

Moi, Johannes Climacus, né en cette ville, âgé à présent de trente ans... j'admets que pour moi... il y a en perspective un bien suprême qu'on appelle la félicité éternelle ; j'ai entendu dire que le christianisme conditionne ce bien : je demande comment entrer en rapport avec cette doctrine<sup>72</sup>.

Considérant que Kierkegaard est l'auteur réel du *Post-Scriptum*, sa communication est alors doublement indirecte : elle se fait par l'intermédiaire d'un pseudonyme et celui-ci, posant le christianisme de l'extérieur comme vérité possible, incite son lecteur à choisir lui-même de s'en approprier ou non.

L'auteur de *L'évangile des souffrances* s'adresse aux mêmes lecteurs, des gens qui professent un christianisme de type culturel. Dans la pratique de leur vie, ils

68. *Pap.* VIII<sup>1</sup> A 15.

69. *LT* (O.C. XIII) 8-148.

70. *HLF* (O.C. XIII) 192.

71. *AEI* (O.C. X) 15 ; (O.C. XI) 294, 296. Voir *Pap.* X<sup>1</sup> A 517, 536 ; X<sup>2</sup> A 601 ; X<sup>6</sup> B 48, 84.

72. *Ibid.* (O.C. X) 15 ; voir aussi (O.C. XI), 294.

conçoivent comme une donnée religieuse que « la félicité l'emporte et que dans son éternité, elle est une grandeur hétérogène à l'ordre temporel »<sup>73</sup>. Dès lors, ils ne se soucient pas d'établir une continuité existentielle entre la fin temporelle qu'ils ont donnée à leur vie et le bonheur éternel. Croire à une éternité bienheureuse acquise d'avance sans que l'on s'en soucie, c'est se faire illusion. Et c'est voir la souffrance terrestre sous un angle absolument négatif, comme entrave pure et simple aux visées temporelles. Kierkegaard utilise alors le doute comme instrument d'une communication indirecte en présentant le message chrétien et la joie qu'il recèle sous le couvert d'une hypothèse :

Quel changement si la plus lourde souffrance au cours d'une longue vie semblait négligeable au regard de la félicité éternelle<sup>74</sup>.

Quel changement si les tribulations étaient pour ainsi dire canalisées dans la joie « pour préparer sa félicité dans la crainte et le tremblement » !<sup>75</sup> Quel changement chez celui qui jugerait que la souffrance inhérente à sa nature même est fondamentalement porteuse d'une joie essentielle !

Un tel procédé est de nature à inciter le destinataire du discours à remettre en question sa compréhension même de la doctrine chrétienne culturellement donnée. Admettre ce que Kierkegaard propose comme hypothèse d'interprétation et l'incorporer à sa vie, n'est-ce pas du même coup « contester le christianisme des autres ? » N'est-ce pas prétendre qu'il y a un fossé entre ce qu'ils disent tous également et ce qu'ils font ? Et sommes-nous toujours tenus de confesser notre foi quand ceux qui nous entourent ne sont pas des païens mais des chrétiens « qui ne pensent pas ce qu'ils disent » ? Là-dessus, le discours déclare :

(Christ a) exigé de son adepte une vie intérieure d'où la confession découle d'elle-même quand elle est requise ; car si la vie intérieure peut également être muette tout en restant agréable à Dieu, elle peut à coup sûr aussi sortir du silence... quand le témoignage est requis<sup>76</sup>.

Et il ajoute plus loin :

... des vues que nous venons d'exposer... il ne résulte nullement qu'il ne puisse arriver, au sein de la soi-disant chrétienté, qu'un homme ne soit obligé de confesser Christ. Nous ne déciderons rien à ce sujet, laissant à chacun le soin de s'éprouver sérieusement ; nous n'avons pas non plus avancé ces réflexions comme si ce discours avait pour objet la manière de confesser Christ<sup>77</sup>.

Il revient plutôt à celui qui a autorité pour prêcher de commander « la manière de confesser Christ ».

Qu'exige l'absolu ? Une soumission absolue, c'est-à-dire qui viennent d'un « tu dois »... ce « tu dois », voilà ce que le missionnaire dans la chrétienté a à prêcher<sup>78</sup>.

73. *LT* (O.C. XIII) 312.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. *Ibid.* (O.C. XIII) 315.

77. *Ibid.* (O.C. XIII) 318.

78. *Pap.* VIII<sup>1</sup> A 434.

À supposer que le pasteur manque de cette transparence indispensable, la seule autorité qu'on pourrait lui concéder serait de l'ordre de l'immanence, semblable soit à celle du génie, soit au pouvoir tout extérieur d'un roi, d'un empereur, d'un général, d'un archevêque, d'un chef de police<sup>79</sup>. Mais alors même qu'il dirait « tu dois », il pourrait encore faillir à son devoir en espérant intérieurement que cela le mène « à dominer les autres »<sup>80</sup>, cet instinct de pouvoir étant du domaine de l'immanence.

Si Kierkegaard refuse que l'ordination par elle-même garantisse l'intégrité du sermon, il accepte par contre que le pasteur ait reçu officiellement le mandat de prêcher, contrairement au commun des mortels. S'il a plus d'une fois critiqué sévèrement l'Église établie, il n'en a pas pour autant condamné péremptoirement l'existence ni la forme de gouvernement<sup>81</sup>, même au plus fort de sa lutte des dernières années<sup>82</sup>.

Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître à Dieu, qui seul prêche vraiment, le pouvoir de se servir s'il le veut du sacristain ou d'un étudiant en théologie... comme intermédiaire prêchant<sup>83</sup>.

Quant à lui, il reconnaît que n'étant pas ordonné, il n'est pas investi de la mission de prêcher. Il s'en tient à un type d'intervention qu'il nomme l'édifiant (*det Opbyggelige*)<sup>84</sup>, par opposition au sermon qu'il classe dans la catégorie *pour l'édification* (*til Opbyggelse*). Puisque toute son œuvre est imprégnée d'un souci religieux, voire ultimement chrétien, on peut à bon droit la dire édifiante dans toute ses parties. Qu'il s'agisse en effet des premières œuvres pseudonymes et des discours qui les accompagnent, du *Post-Scriptum*, des écrits attribués à Anti-Climacus, Kierkegaard comme « souffleur » ou auteur direct est toujours là pour inviter indirectement son lecteur à un dépassement. L'esthéticien est invité à « se choisir lui-même », l'éthicien, à pénétrer les arcanes du religieux, le religieux A à réaliser son moi par l'incarnation dans son existence du paradoxe chrétien. Tout cela est de l'édifiant. Mais cet édifiant a pour but d'amorcer maïeutiquement chez son destinataire un cheminement dont l'ultime étape pourrait être le choix du devenir chrétien et le renoncement à l'illusion. Mais plus précisément, nous l'avons vu, le discours édifiant ou chrétien se concentre sur la parole même de celui qui est culturellement chrétien, pour amener peut-être celui-ci à comprendre d'abord ce qu'il dit.

Tout autre est le sermon qui, lui, n'est pas donné comme un procédé maïeutique qui permettrait au destinataire de retrouver la vérité qu'il possède déjà culturellement à l'état de puissance, mais *pour l'édification*, c'est-à-dire, croyons-nous, pour la transformation par Dieu lui-même qui, selon le Johannes Climacus des *Miettes*, donne à son disciple les conditions requises pour passer de la non-vérité à la vérité, du

79. BOA (O.C. XII) 136 ss.; Pap. VIII<sup>1</sup> A 416.

80. Pap. VIII<sup>1</sup> A 434.

81. Pap. X<sup>1</sup> A 537.

82. Voir à ce propos l'article de Nelly Viallaneix, « Kierkegaard et l'Église » dans *Foi et Vie*, n° 1-2, janvier 1980, pp. 83-102.

83. Pap. X<sup>1</sup> A 271.

84. Pap. X<sup>1</sup> A 593.

non-être à l'être<sup>85</sup>. Le sermon a pour but de provoquer cette rencontre entre Dieu et l'unique (*den Enkelte*) qui s'appelle conversion.

Kierkegaard donne souvent l'impression qu'à son avis il n'existe plus de pasteurs véritables ni d'authentiques prédicateurs. Pourtant, lui prêter une conviction aussi tranchée risquerait de ne pas tenir suffisamment compte de sa dialectique et de sa stratégie. Si le moi, comme le remarque Anti-Climacus, est en perpétuelle tension entre l'idéalité et la réalité, celui du pasteur, voire de l'apôtre<sup>86</sup> l'est également. Il s'ensuit nécessairement que le sermon ne sera jamais redupliqué complètement, vécu de façon parfaite ni par le prêcheur ni par l'auditeur. Il y aura toujours un écart considérable entre le christianisme authentique et son expression par la prédication. Dans un siècle où la tendance prépondérante était de se croire chrétien tout simplement parce qu'on était baptisé, un pasteur, du fait qu'il était ordonné, pouvait négliger de demeurer dans un perpétuel devenir, une perpétuelle mouvance de réalisation en lui-même de l'apôtre pour que son message fût pleinement vrai. Et la mission de Kierkegaard était de dénoncer ce danger menaçant d'immobilisme partout où il se présentait : dans l'Église établie, dans ses pasteurs, dans ses fidèles. Il le fit avec véhémence et apparemment sans nuances, surtout après la mort de Mynster. Mais il avait dit :

Celui à qui il incombe d'appliquer un correctif doit étudier avec précision et profondeur le côté faible de l'ordre établi, pour ensuite préconiser le contraire d'une façon vigoureuse et unilatérale. C'est en cela précisément que consiste le correctif et en cela aussi le renoncement de celui qui doit l'appliquer<sup>87</sup>.

Déjà dans les *Discours chrétiens* de 1848 se trouve une critique acerbe du paganisme chrétien vécu, en cette année d'effervescence politico-sociale, tant par les hommes ordinaires auxquels s'identifie Kierkegaard que par les pasteurs. Ceux-ci sont vigoureusement — quoique ironiquement — fustigés dans la troisième partie intitulée : « Pensées qui blessent dans le dos — pour l'édification », où Kierkegaard dénonce les compromissions de l'Église. Dans son *Journal*, il dit regretter de décevoir une fois de plus l'évêque Mynster<sup>88</sup>. En exergue, à l'endos de la page couverture des discours, on voit facilement comment :

Le christianisme n'a besoin d'aucune *défense* (*forsvar*), il n'est servi par aucune défense — il *attaque* (*det er angribende*) ; le défendre, c'est de toutes les altérations la plus injustifiable, la plus *erronée* (*bagvendte*) et la plus dangereuse — c'est le *trahir avec une inconsciente perfidie* (*det ubevidst underfundige Forroederi*). Le christianisme est le militant et il va de soi que dans la chrétienté, il attaque dans le dos<sup>89</sup>.

85. *PS* (O.C. VII) 16 ss.

86. Comme le fait remarquer Hermann DIEM (*Op. cit.*, 139) Kierkegaard ne fait pas de différence entre l'autorité de l'apôtre et celle du pasteur. Le petit traité *Sur la différence entre un Génie et un Apôtre* (TSA, O.C. XVI, 153-154) établit que « L'autorité est une qualité spécifique soit de la vocation apostolique, soit de l'ordination ». Cependant il est clair que dans l'esprit de Kierkegaard, cette qualité spécifique se neutraliserait d'elle-même si elle ne s'inscrivait pas dans un devenir incessant d'auto-réalisation par l'obéissance, la transcendance et la grâce de Dieu.

87. *Pap.* X<sup>1</sup> A 640.

88. *Pap.* VIII<sup>1</sup> A 560.

89. *Ct.* (O.C. XV) 154.



En somme, Kierkegaard qui se dit toujours sans autorité, dénonce ici la perfidie inconsciente du prédicateur savant, celui qui sert à son auditoire des sermons « affectés » trop empreints d'esthétisme, alors qu'il devrait les prononcer exclusivement *pour l'édification*. C'est là le mirage d'une autorité qui n'arrive pas à dépasser les limites de l'immanence. La différence entre ces sermons et les discours de Kierkegaard, c'est que ceux-ci, prononcés sans autorité officielle, laissent place au doute tandis que ceux-là prétendent proclamer de façon immanente et avec autorité des paroles à contenu transcendant. Un tel artifice empêche la prédication d'être *pour l'édification*, pour la transformation intérieure de l'auditeur par Dieu lui-même. Ce n'est donc pas sans ironie que Kierkegaard ajoute au titre qu'il donne à sa série de discours : *pour l'édification*. À notre avis, ces mots employés dans un tel contexte, veulent dire qu'une fois « blessés dans le dos » par des pensées suggérées par un Kierkegaard qui, lui-même, voudrait être interpellé par elles, les pasteurs devraient être plus aptes à parler avec l'autorité véritable de l'apôtre.

Notons en outre qu'au troisième *Discours pour la communion du vendredi*, appelé « sermon » dans les *Papirer*<sup>90</sup> et d'ailleurs prononcé à Notre-Dame une année avant sa publication, Kierkegaard montre avec une fine ironie la différence entre le sermon tel que compris par la chrétienté et le discours qu'il veut faire : un discours qui ressemble à s'y méprendre à une prédication au sens strict du terme. Aux fidèles rassemblés de leur plein gré pour la communion du vendredi, Kierkegaard dit qu'il ne convient pas de prononcer un « sermon » : « un discours de confession », dit-il, n'est pas un sermon : il n'entend pas t'enseigner, ni t'inculquer les vieux préceptes connus ; il veut seulement t'arrêter sur le chemin de la table sainte pour te permettre, par la voix de l'orateur, ta confession intérieure devant Dieu dans le secret »<sup>91</sup>. Et quelques autres phrases continuent dans le même sens :

Ce que nous disons ici dans les courts instants qui nous sont accordés n'est pas un sermon ; et quand nous avons dit amen, le culte n'est pas comme d'ordinaire (*som ellers*) terminé par l'essentiel ; c'est alors qu'il commence véritablement<sup>92</sup>

... car aujourd'hui le culte ne concentre pas comme d'habitude autour de la chaire, mais autour de l'autel<sup>93</sup>

Sans doute, un sermon doit aussi témoigner de Christ, annoncer sa parole et sa doctrine ; *mais un sermon n'est pas pour cela sa voix (men derfor er en Praediken dog ikke Hans Rost)*<sup>94</sup>.

Walter Lowrie, dans sa traduction, note que Kierkegaard reconnaît par là qu'il ne convient pas de *conclure* le culte par un sermon, mais que celui-ci devrait plutôt préparer au culte comme cela est d'ailleurs prévu dans le *Livre de la prière commune* qui prescrit que le sermon doit être prononcé au début de l'acte liturgique<sup>95</sup>. Mais

90. VIII<sup>2</sup> B 108.

91. *CT* (O.C. XV) 254.

92. *Ibid.* (O.C. XV) 255.

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*

95. *Christian Discourses*, Princeton University Press, 1974, 278 note 1.

Kierkegaard dit plus que cela. Il laisse entendre que le sermon ordinaire, prononcé par le pasteur le dimanche et aux jours fériés, annonce de fait la parole et la doctrine du Christ, mais par le truchement d'une voix qui se substitue indiscrètement à Sa voix. Et dès que l'on entend ainsi un sermon « affecté », baignant dans des considérations esthétiques, philosophiques ou historicisantes, on court le risque, si l'on n'y prend garde, de se cacher dans la foule alors qu'« à l'autel il n'y a point de foule ». Et dans son discours, Kierkegaard commentant la parole de Jean (X, 27) : « Mes brebis entendent ma voix, je les connais et elles me suivent », a soin de faire oublier sa propre voix pour disposer à entendre celle du Christ et laisser ainsi libre cours à la rencontre mystérieuse de Dieu et de l'unique. On croirait qu'il s'agit là d'une prédication véritable, évitant autant que faire se peut la séduction esthétique. En quoi un tel discours s'aboucherait-il avec le doute ? Non plus certes par la présentation d'un message sous le couvert de l'hypothèse comme c'était le cas dans *L'évangile des souffrances*. Mais il semble que pour Kierkegaard, le simple fait de se reconnaître sans autorité, « caractère essentiel » pour que son allocution soit un sermon <sup>96</sup>, soit déjà en principe une ouverture au doute alors même qu'il affirmerait avec force : « si tu n'entends pas Sa voix, si tu n'entends pas que c'est lui qui les (i.e. ces mots) prononce, tu vas alors en vain à la table sainte » <sup>97</sup>.

La présence réelle de l'autorité transcendante dans un pasteur étant de toute façon indémontrable et constituée essentiellement d'obéissance absolue, il va de soi que personne ne peut s'en prévaloir sinon avec crainte et tremblement. Et l'opposition persistante discours-sermon chez Kierkegaard nous apparaît surtout comme élément d'une stratégie visant à découvrir existentiellement — que l'on soit pasteur, laïc ou Kierkegaard lui-même — que l'on n'est jamais un chrétien achevé, quel que soit le rang que l'on occupe dans la hiérarchie officielle.

\*  
\*      \*

Si l'analyse que nous venons de faire dans les limites d'espace et de temps qui nous furent allouées est juste, la conclusion qui nous paraît se dégager est celle-ci : il n'y a pas d'hétérogénéité de fond dans l'œuvre de Kierkegaard entre la partie pseudonyme et celle qui porte le nom de « discours ». À l'intérieur d'une progression que Kierkegaard, en 1848, considère comme inspirée par la Providence <sup>98</sup>, il ressasse des thèmes quasi identiques en s'en tenant à une dialectique binaire qui exploite l'entrechoquement d'éléments d'une même problématique ou d'une même notion.

96. *Ct. (O.C. XV) 236.*

97. *Ibid. (O.C. XV) 255.* Le *Livre sur Adler* montre bien que c'est avec sincérité que Kierkegaard affirme n'être pas un apôtre et n'être pas investi d'autorité dans le paradoxe. Dissertant sur la différence entre le génie et l'apôtre, il dit : « Je suis un pauvre homme, un particulier ; si comme d'aucuns le croient, j'ai quelque génie, je dirai qu'importe ! Mais sur le plan qualitatif un apôtre est tout à fait aussi différent de moi que du plus grand génie de tous les temps, comme de l'homme le plus sot qui a jamais vécu » (*BOA, O.C. XII, 141*). Nous nous permettons de renvoyer à notre article « Les incohérences du Pasteur Adler » dans *Sciences pastorales / Pastoral Sciences* 4 (1985) 109–133, Université St-Paul, Ottawa.

98. *SFV (O.C. XVI) 46 ss.*

Peu de commentateurs à notre connaissance semblent avoir pris suffisamment au sérieux une note importante du *Point de Vue* :

Voici, pour les rappeler, les titres des ouvrages : *Premier groupe* (production esthétique) : L'Alternative, Crainte et Tremblement, La Répétition, Le Concept d'Angoisse, Préfaces, Miettes philosophiques, Les Stades sur le Chemin de la vie, et dix-huit discours édifiants, parus successivement. *Deuxième groupe* : Post-Scriptum définitif et non scientifique. *Troisième groupe* (production strictement religieuse) : Discours édifiants à divers points de vue, Les Œuvres de D'Amour ; Discours chrétiens, et un petit article esthétique : La Crise et une Crise dans la Vie d'une actrice<sup>99</sup>.

Au centre même de l'œuvre kierkegaardienne, le *Post-Scriptum* de l'incroyant Johannes Climacus dégage du dehors les exigences du christianisme authentique. Jusqu'en 1845, la production, bien qu'à visée religieuse, est dite esthétique, y compris les dix-huit discours édifiants de 1843. Et après le *Post-Scriptum*, nous avons une production strictement religieuse qui ne rompt pourtant pas complètement avec l'immanence et l'esthétisme. Suivront les écrits du chrétien extraordinaire, Anti-Climacus et la polémique acerbe de Kierkegaard lui-même contre l'Église établie.

H.B. Vergote aurait donc raison contre ceux qu'il appelle irrévérencieusement les « fétichistes de la signature ». Les publications signées par Kierkegaard lui-même ne sont pas à proprement parler des réponses aux questions soulevées par les pseudonymes. Elles s'intègrent plutôt à une dialectique, une stratégie et une communication diversement indirecte visant à provoquer chez les lecteurs une réflexion salutaire et un redressement existentiel vers un christianisme authentique.

Nous aurions besoin pourtant d'une bonne dissertation doctorale étudiant patiemment, rigoureusement et exhaustivement la réciprocité des quatre-vingt-sept discours publiés entre 1843 et 1851 et des œuvres d'autre nature éditées aux mêmes années.

---

99. *Ibid.* (O.C. XVI) 7.